13e ANNÉE (2e SÉRIE). N° 45. 5 NOVEMBRE 1891

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR : **A. DENIS**, Chanoine de la cathédrale de Langres. | RÉDACTEUR EN CHEF : **F. PERRIOT**, Vicaire général, supérieur du Grand-Séminaire de Langres.

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement est de 13 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *pour la France, l'Alsace-Lorraine, la Belgique et la Suisse, et de 15 fr. pour les autres pays; — de 8 fr. ou 10 fr. sans le Supplément, selon les pays.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le chanoine DENIS, directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

CAUSERIES AVEC UN JEUNE CURÉ

XXII

LA PRIVATION OU DÉPOSITION POUR UN CURÉ INAMOVIBLE

Procédure

LA DÉPOSITION POUR UN DESSERVANT

Causes et procédure

SOMMAIRE : Il faut un procès régulier pour déposer un curé inamovible. — Opinion conforme : — des canonistes, — de la S. Congrégation des Evêques et Réguliers, — de la S. Congrégation du Concile. — On n'admet pas *une décision administrative*, — ni la sentence *ex informata conscientia*. — I. Procédure quand la privation est encourue *ipso facto*. — Il faut une sentence *déclaratoire;* — la peine n'oblige pas avant cette sentence, — qui a cependant un effet rétroactif pour les fruits perçus. — Les actes de juridiction sont *licites* et *valides*. — II. Procédure quand la privation est *ferendæ sententiæ*. — Il faut une enquête — et une sentence condamnatoire. — La sentence ne peut être portée que si les crimes sont établis juridiquement. — Les dénonciations ne peuvent servir qu'à commencer une enquête. — Il faut toutes ces précautions pour éviter des erreurs regrettables. — Exemple d'une dénonciation calomnieuse aux colonies françaises. — Mieux vaut acquitter plusieurs coupables que de condamner un innocent. — Il y a, en outre, des règles spéciales de procédure pour la plupart des cas. — On peut appeler d'une sentence de privation : — l'appel, — qui doit être fait dans les dix jours, — n'est pas *suspensif*. — Attention que met le Saint-Siège à examiner ces appels. — La sentence est — ou confirmée, — ou mitigée, — ou cassée. — Le Saint-Siège n'ordonne jamais la réintégration quand l'appelant a accepté une autre paroisse. — Les frais de procédure ne peuvent être mis à la charge de l'évêque que si l'on prouve qu'il y a eu *dol* de sa part. — Le Saint-Siège ordonne parfois la restitution d'une partie des fruits. — RÉVOCATION DES CURÉS AMOVIBLES. *a*) *Causes*. L'Eglise ne veut pas l'arbitraire. — Il faut, pour la révocation des desservants, des causes graves ; — ces causes sont les mêmes que pour les curés inamovibles : — preuves. — *b*) *Procédure*. L'Eglise n'impose pas une procédure régulière. — Le droit naturel exige *sub gravi* qu'on prenne toutes les précautions pour éviter le péril probable d'erreur. — Les Congrégations romaines, en cas de recours, exigent des preuves convaincantes. — On ne peut appeler d'une mesure de cette sorte. — Le recours est permis ; il n'empêche pas l'exécution de la sentence ; — et il n'y a aucun terme fixé pour le former.

— Comment l'évêque doit-il s'y prendre pour prononcer une sentence de *privation* contre un curé inamovible ? Telle est la question importante que nous avons posée à la fin de notre dernier entretien et qui appelle aujourd'hui notre attention : elle est abstraite, comme toute question de procédure, mais non sans intérêt.

Les auteurs nous répondent : *Infligi nequit pœna privationis beneficii nisi propter causam gravem, notoriam et servato juris ordine* [1]. En d'autres termes, il faut une *procédure régulière*, et l'on n'admet pas une privation prononcée par mesure administrative ou par sentence *ex informata conscientia*. C'est l'enseignement de tous les canonistes, qui s'appuie d'ailleurs sur des textes formels du droit et sur la pratique des Congrégations romaines.

« On ne peut, écrivait le 2 janvier 1841 à un évêque, la S. Congrégation des Evêques et Réguliers, procéder à la déposition d'un curé canoniquement institué, *sans un procès régulier ;* mais comme le cas actuel offre des circonstances particulières qui semblent démontrer que le curé ne peut pas reprendre la direction des âmes, V. S. doit tâcher, même au nom de cette S. Congrégation, de l'amener à donner sa démission... S'il refuse tout arrangement, V. S. devra former, avec toute la prudence possible, une enquête extrajudiciaire sur le scandale que le curé a donné... il faudra ensuite envoyer cette enquête à la S. Congrégation. On fera relation de tout cela au Saint-Père afin d'apporter un remède efficace aux besoins de cette paroisse [2]. » Admirable exemple qui montre le respect du Saint-Siège pour la procédure régulière ! La S. Congrégation du Concile professe la même doctrine, témoin la réponse qu'elle faisait à un archevêque, le 31 janvier 1874 : *Non*

[1] Bouix, *de Parocho*, Pars 3a, cap. II, § I.
[2] *Anal.* VIII, col. 1899.

posse devenire ad privationem parœciæ ob involuntariam non residentiam, sed tantum ex causa canonica, probata saltem summarie [1]. Aussi la voyons-nous prononcer, le 27 août 1864, la réintégration d'un curé privé de sa paroisse par simple mesure administrative [2]. Ce n'est pas le formalisme, croyez-le bien, qui dicte ces décisions, mais l'amour de la justice et le désir de fournir à l'accusé le moyen de se défendre : ce qu'il ne rencontre pas toujours dans les décisions administratives.

La S. Congrégation ne tolère pas davantage l'emploi de la sentence *ex informata conscientia* pour priver un curé de sa paroisse. D'après une jurisprudence constante établie sur cette matière, par elle, il est certain que l'évêque peut, en vertu de ce pouvoir extraordinaire, infliger à un ecclésiastique *la privation de l'exercice de son ordre* et *l'interdiction d'être promu à des ordres supérieurs*, mais il ne peut pas le *priver de sa juridiction*. En d'autres termes, pour employer les paroles du concile de Trente, l'évêque peut frapper de *suspense*, mais il ne peut pas *enlever le bénéfice*. On pourrait citer plusieurs décisions tout à fait récentes à l'appui de cette doctrine. C'est d'ailleurs une conséquence nécessaire de la proposition que nous avons établie plus haut. Il est certain que pour priver un curé de sa paroisse, il faut une procédure régulière. Or qui dit sentence *ex informata conscientia*, dit absence de procédure. Donc [3].

— C'est pour moi, d'après vos preuves, clair comme le jour qu'un curé inamovible ne peut être destitué sans un procès canonique. Quelle procédure faut-il suivre pour en arriver à une privation ?

— Il y a deux procédures bien distinctes, suivant que la privation est encourue *ipso facto*, ou bien qu'elle est *ferendæ sententiæ*.

— Pour les fautes qui entraînent la privation *ipso facto*, il n'y aurait pas besoin de procédure, me semble-t-il, puisque la peine est encourue par là même qu'on a commis le fait délictueux : je me trouve coupable, je suis obligé de m'exécuter.

— Ici même il faut aussi une procédure, de l'avis de tous les canonistes, sinon en vertu du droit strict, du moins à raison d'une certaine condescendance de l'Eglise. Cette procédure aura pour but d'établir la *réalité* du fait, et elle se terminera par une sentence *déclaratoire* en vertu de laquelle l'évêque décidera que tel individu a commis telle faute que le droit punit de la privation. Pour rendre cette sentence, il faudra une enquête et des preuves établissant d'une manière certaine la culpabilité de l'accusé.

L'évêque ne pourrait se dispenser de porter cette sentence que dans le cas où la faute, commise en public, ne pourrait absolument être niée. Si l'accusé en convient, toute procédure devient inutile ; mais s'il nie le fait, il faudra l'établir juridiquement. Et même dans le premier cas, le coupable peut attendre qu'on le mette en demeure de quitter sa paroisse.

— J'en conclus maintenant que tout curé qui s'est mis, par sa faute, en état d'être privé de sa paroisse, *ipso facto*, n'est obligé ni à la quitter avant que son évêque ne lui en ait intimé l'ordre, ni à se dénoncer lui-même.

— Vous avez raison, parce que les peines qui privent d'un droit acquis n'obligent pas le coupable avant la *sentence déclaratoire*. Tant que cette sentence n'a pas été rendue, il peut continuer à retenir le bien dont le droit le prive. Je suppose toutefois que ce curé a fait pénitence et s'est mis en état de pouvoir administrer licitement les sacrements, sans quoi sa conscience, sinon le droit, réclamerait.

Cependant il faut remarquer que si la sentence du juge intervient, elle aura un effet rétroactif, en ce sens que la paroisse sera déclarée vacante, non pas à partir du jour de la sentence, mais à partir du jour du crime commis. Donc, concluent unanimement les canonistes, obligation de rendre les fruits perçus à partir de ce jour ; sauf toutefois, ajouterai-je, une pension alimentaire à prélever en faveur du coupable et une indemnité pour son administration.

— Et les actes de juridiction pendant ce temps ?

— Ils sont certainement *valides*, puisque l'Eglise supplée avec un titre coloré, et *licites*, puisqu'il n'y a pas obligation de quitter la paroisse.

Pour les privations *ferendæ sententiæ*, il faut : 1° un procès régulier et 2° une sentence condamnatoire qui déclare que telle faute a été commise et qui impose d'une manière précise la peine de privation de la paroisse.

Mon intention n'est pas de vous refaire ici le traité de la procédure ecclésiastique pour vous rappeler les règles générales qui doivent présider à l'enquête, aux débats et au prononcé du jugement. Qu'il me suffise de rappeler quelques propositions qui découlent des nombreuses décisions données dans ces dernières années par les Congrégations romaines.

I. Pour qu'on puisse prononcer une sentence de privation contre un curé, il faut que le délit soit établi par une preuve *pleine* et *concluante*, c'est-à-dire qu'il soit prouvé par les dépositions juridiques et identiques d'au moins deux témoins dignes de foi portant sur le même fait. *Ut possit pronuntiari privationis sententia, regulariter loquendo debet constare de delicto per probationem plenam seu concludentem*, dit Bouix. De Luca en donne la raison. « C'est, dit-il, une peine très grave et de droit commun ; or, pour appliquer une peine de droit commun, il faut que le crime

[1] *Analecta*, XVIII, 234.
[2] *Analecta*, VIII, 1761.
[3] Bouix, *de Parocho*, pars 3a, cap. II, § I. Cf. S. C. C. *Patavina*, 11 septembre 1880 et surtout la cause française citée par le *Journal du Droit*, 1881, p. 114 et suiv.

ait été prouvé d'une manière concluante[1]. » Les canonistes contemporains exposent les mêmes principes. « Ut episcopus a parœcia removere queat parochum in prava consuetudine insordescentem, disent les *Acta S. Sedis*, nihil aliud requiri quam ut, præmissa forma canonica, crimen *concludenter* probatum sit. Et rite utrumque requiri, nempe canonicam procedendi formam et *concludentem* criminis probationem, eo quod quum privationis pœna sit maxima et æquiparetur morti civili, nequit perperam infligi[2]. » — « Les preuves des crimes, dit aussi le *Journal du Droit*, doivent être claires, certaines, judiciairement acquises et irrésistibles, pour qu'une personne accusée soit convaincue d'avoir commis des crimes[3]. »

II. Quand ces preuves font défaut, les soupçons, les simples présomptions et les calomnies surtout, ne peuvent servir à une sentence de privation. Il en est de même des dénonciations même signées, et à plus forte raison des dénonciations anonymes. Tout cela, dénonciations et bruits populaires, peut servir de motifs légitimes pour commencer une enquête, mais non pour prononcer un jugement. Ce n'est qu'après avoir examiné les témoins, discuté leur valeur, manifesté à l'accusé les charges qui pèsent sur lui, en lui laissant le temps d'y répondre, qu'on pourra prononcer la sentence de privation, *si les faits sont juridiquement établis*. S'ils ne le sont pas, l'évêque peut réprimander le coupable, mais non le déposer.

— En suivant cette marche, il en résultera que certaines fautes qui méritent la privation resteront impunies, parce que les évêques n'auront pas entre les mains les preuves juridiques des faits incriminés, bien qu'ils soient intimement persuadés de la culpabilité de l'accusé.

— Cela peut arriver, j'en conviens ; mais il peut arriver aussi qu'ils se trouvent en présence d'un coup adroitement monté, comme on peut en voir une preuve dans une cause des Colonies françaises, traitée il y a une dizaine d'années et rapportée dans le *Journal du Droit canon*, année 1881, p. 117. Le vicaire général avait reçu, contre un prêtre du diocèse, une accusation portée par une personne *qui n'avait pas voulu dire son nom*. Quelque temps après, la même personne se présenta de nouveau à lui pour lui faire par écrit une dénonciation identique contre un autre. « L'ayant reconnue, dit le vicaire général, je compris que cette créature faisait un vilain métier. Dans la même journée, elle revint et m'apporta un autre papier où elle déclarait avoir fait une calomnie quelques heures auparavant. J'en écrivis à Monseigneur, et étant allé auprès de lui, je lui apportai les deux papiers, en lui déclarant de nouveau que c'était elle qui avait fait une accusation contre vous, quelques mois auparavant. Monseigneur me dit : *Elle fait donc métier de délatrice ! Ne l'écoutez plus !* »

J'en conclus avec les canonistes qu'il vaut mieux laisser plusieurs crimes impunis, faute de preuves, que de frapper injustement un seul innocent. Il n'est pas vrai d'ailleurs que l'évêque ne puisse porter remède à un mal qu'on ne peut établir juridiquement. Outre la privation, il a les remontrances, les préceptes, les exercices spirituels, etc. Enfin si la cause est tout à fait embrouillée et demande une décision énergique, au lieu de procéder *proprio motu*, l'évêque pourra s'adresser au Saint-Siège pour en recevoir une ligne de conduite. C'est ce que recommande la S. Congrégation des Evêques et Réguliers dans l'*Instruction* sur la procédure sommaire : « Dans les cas douteux et dans les diverses difficultés pratiques que les Ordinaires peuvent rencontrer, pour éviter des contestations et des nullités, ils prendront conseil de cette sacrée Congrégation. »

III. Un certain esprit de mansuétude doit présider à tous ces débats, si triste que soit la conduite de l'accusé : ainsi le veut l'Eglise, qui n'en vient pas de suite aux moyens extrêmes. Elle a d'abord recours, comme on peut le voir dans la procédure particulière à chacune des fautes que nous avons énumérées, à des monitions, puis à la soustraction d'une partie des fruits, puis à la nomination d'un coadjuteur. Si tous ces moyens restent inefficaces et que le prêtre coupable puisse encore faire du bien ailleurs, elle impose un changement, qui prive, il est vrai, le prêtre de sa paroisse, mais pour lui en donner une autre.

Enfin, dans le cas où le bien n'est plus possible nulle part pour le coupable, elle lui demande de se retirer de lui-même afin d'éviter le déshonneur d'un procès public et l'infamie d'une condamnation. Ce n'est qu'après avoir employé inutilement tous ces moyens que, pour l'honneur de l'Eglise et dans l'intérêt des âmes, sa suprême règle de conduite, elle en arrive à une déposition formelle, et encore a-t-elle soin toujours de réserver au malheureux qu'elle châtie des ressources suffisantes pour une honnête subsistance et de le recommander à la charité de son évêque[1].

— D'après ce que vous venez de dire, la procédure ne serait pas la même pour tous les cas ; il faudrait suivre une marche particulière suivant les fautes ?

— Les règles générales sont les mêmes ; mais il y a des règles particulières pour plusieurs cas ; par exemple, autre est la marche à suivre pour le défaut de résidence, autre celle pour le refus de porter l'habit ecclésiastique, etc. Mais comme nous nous sommes déjà longtemps attardés sur ce sujet, nous n'entrerons pas dans ces détails.

— La sentence de privation supporte-t-elle appel ?

— Oui, comme toute sentence régulière, à condition que l'appel soit fait dans les *dix jours*

[1] Bouix, *De Parocho*, p. 367, 2e edit.
[2] *Acta S. S.* XI, p. 489.
[3] *Journal du Droit*, VI, p. 468.

[1] *Journal du Droit*, t. VII, p. 363.

à partir de la notification de la sentence; mais cet appel n'empêche pas l'exécution provisoire du jugement. Celui qui a été frappé doit donc, même après avoir fait appel, quitter son presbytère, en attendant que la cause soit définitivement jugée.

— Quel est le sort de ces appels contre une sentence de privation ?

— Le Saint-Siège examine avec le plus grand soin les appels qui lui sont portés. Pour lui, il n'y a ni évêque, ni curé, mais la loi ecclésiastique seule, dont il doit faire respecter les prescriptions. Tout se réduit ordinairement à trois points : 1o Le fait incriminé est-il établi juridiquement? 2o La peine imposée est-elle conforme au droit? 3o A-t-on suivi les règles soit générales, soit particulières pour la procédure? Comme c'est à l'évêque qu'incombe le devoir de faire la preuve, on n'admet ses affirmations que si elles sont appuyées par des dépositions claires et probantes; son témoignage seul ne suffit pas.

Assez souvent la sentence épiscopale est confirmée purement et simplement; d'autres fois elle est mitigée, en ce sens qu'on impose seulement une *translation* quand l'évêque avait prononcé la *privation;* enfin il arrive quelquefois que la sentence est cassée. *Si l'accusé n'a pas accepté dans l'intervalle une autre paroisse,* la S. Congrégation ordonne de le réintégrer dans son ancienne paroisse. Au contraire, si l'accusé a accepté dans l'intervalle une autre paroisse, la S. Congrégation regarde cela comme une renonciation implicite à ses droits, et, tout en prononçant la nullité de la sentence épiscopale, elle refuse la réintégration [1]. Je pourrais ici multiplier les citations : inutile cependant, vous m'en croyez sur parole.

— Mais tout cela occasionne des frais? D'autre part, le curé privé de sa paroisse a été privé en même temps du traitement; ne doit-on pas obliger l'évêque qui a prononcé la sentence cassée, à réparer les dommages causés par son fait?

— La loi ecclésiastique met à la charge du juge les frais qu'il a occasionnés *par sa faute*. En cas de procès on ne peut donc demander aux curies épiscopales la réparation des dommages et frais qu'elles auraient pu occasionner, *à moins qu'on ne prouve qu'il y a eu de leur part un véritable dol,* ce que la loi ne présume jamais [2]. Quant à la restitution des fruits, la S. Congrégation l'a prononcée quelquefois, comme dans la cause du 14 mai 1859, rapportée par les *Analecta*, t. IV, col. 1768 : *Esse locum restitutioni fructuum et emolumentorum,* y lit-on, *in summa ab archiepiscopo pro bono et æquo liquidanda.* D'autres fois, elle s'est contentée de répondre : *Non esse interloquendum,* ce qui signifie en bon français : *Inutile de parler de cela. Il est vrai que la sentence a été trop rigoureuse; mais vous aviez bien quelque tort et vous en serez pour les frais* [1].

[1] *Journal du Droit,* VI, p. 468; *Analecta,* IV, 135, 1767; I, 1198.
[2] *Ibid.* I, p. 121.

— Vous avez parlé longuement de la révocation des curés inamovibles. Je vois que ce n'est pas une chose aussi simple que pour les fonctionnaires civils. Pour les desservants amovibles *ad nutum,* en est-il de même? Je crains bien que non; d'ailleurs l'épithète peu gracieuse qui les qualifie dans le droit semble bien indiquer que l'évêque peut à son gré, selon son bon plaisir, d'après son caprice, si caprice il pouvait y avoir chez un évêque, *ad nutum* enfin, pour appeler les choses par leur nom, leur retirer le bénéfice qu'il leur a confié.

— Ici encore, mon cher ami, l'Eglise repousse l'arbitraire. Précisons bien le cas, afin de ne pas tomber dans la confusion dans laquelle sont tombés beaucoup d'auteurs. Il ne s'agit pas de retirer à un desservant sa paroisse pour lui en confier une autre, ou bien pour l'appeler à un poste d'aumônier ou de professeur, fonctions que l'opinion publique place sur le même pied que les paroisses, parce que l'on passe indifféremment de l'une à l'autre, toutes ayant des avantages temporels à peu près identiques; ce serait la translation, dont nous avons parlé dans un autre entretien; il s'agit de faire rentrer malgré lui un desservant dans la vie privée en lui retirant toute juridiction et tout emploi. Or, je dis que pour cela il faut : 1o une cause grave; 2o une enquête au moins extrajudiciaire.

1o Il faut une *cause grave,* et cette cause grave ne peut être qu'une *faute*. Les saints canons, dit Smith, déclarent expressément et très clairement qu'aucun clerc, *même amovible*, ne peut être privé de son grade ou de son office, surtout si la charge des âmes y est annexée, *à moins qu'il ne s'en soit rendu indigne par une faute grave.* Aussi, dès les premiers siècles de l'Eglise, le pape saint Grégoire disait : *Satis perversum et contra ecclesiasticam probatur esse censuram, ut... suis quis privetur officiis, quem sua culpa vel facinus ab officii quo fungitur gradu non dejicit.* Le même pontife dit encore : « Quam (ecclesiam) si juste adeptus fuerit presbyter, hanc nonnisi *gravi culpa* omittat [2]. »

C'est tout naturel. Un desservant, malgré toute amovibilité, possède une *position honorable;* la lui retirer sans aucune compensation, c'est le priver d'un bien important et en outre porter une grave atteinte à sa réputation. Il lui serait, en effet, difficile de prouver qu'il n'a pas démérité, si on le prive ainsi de tout office. Mais si une privation entraîne des conséquences aussi pénibles pour celui qui en est frappé, la charité, sinon la justice, ne font-elles pas un devoir à l'évêque de s'en abstenir à moins d'une cause très grave? Mais si l'on veut peser les causes qui peuvent motiver une privation, on verra qu'elles re-

[1] *Journal du Droit,* I, 120.
[2] Smith, *Compendium,* n. 445.

viennent toutes aux fautes que nous avons indiquées comme autorisant à déposséder les curés inamovibles.

En outre, nous avons la pratique constante du Saint-Siège, qui a toujours refusé d'approuver une privation qui n'est pas motivée par des fautes graves. Depuis trente ans surtout, un certain nombre de causes ont été portées devant les Congrégations romaines par des desservants français qui se plaignaient d'avoir été privés de leur paroisse sans une cause grave. Souvent, après avoir pesé les raisons alléguées par les évêques, le Saint-Siège a ordonné de conférer à ces prêtres d'autres paroisses à peu près d'égale valeur : preuve manifeste qu'il n'admet pas qu'on prive un prêtre de tout office sans qu'il s'en soit rendu indigne par des fautes sérieuses.

Nous trouvons une autre preuve de cet esprit de l'Eglise dans une *Instruction* de la Propagande datée du 20 mai 1887 et adressée aux évêques des Etats-Unis. Il y est déclaré qu'un missionnaire *amovible* ne peut être *privé* de son titre que pour un *crime ou un manquement à la discipline*.

2° Il faut une enquête au moins extrajudiciaire. En Amérique, en vertu de la même *Instrûction* dont nous venons de parler, un procès canonique est rigoureusement requis pour les missionnaires amovibles : « In casibus remotionis peragendæ, seu privationis totalis ab officio rectoris, *ubi de amovibilibus sermo sit,* in pœnam criminis vel reatus disciplinaris canonicus processus confici debet. » Aucune réserve de ce genre n'ayant été faite pour nous, j'en conclus que nous retombons sur ce point dans le droit commun ; or le droit commun n'exige pas un procès canonique pour *priver* un desservant de sa paroisse : il suffit d'une décision administrative. Voilà pour la légalité; mais la conscience est plus exigeante.

Le droit naturel fait un devoir *sub gravi* à l'évêque de prendre tous les moyens en son pouvoir pour arriver à la connaissance de la vérité et pour écarter le plus possible les chances d'erreur, et en outre de n'imposer une peine grave que quand la faute qui la mérite est hors de tout conteste. Mais sera-t-il possible à l'évêque d'éviter toute erreur, s'il n'a pas recours à une enquête au moins extrajudiciaire ? N'encourt-il pas le risque d'être trompé, en n'offrant pas à l'accusé les moyens de se défendre ?

D'autre part, devant les Congrégations romaines, une sentence de privation n'est validée que quand les preuves sont irréfutables. On peut le voir en parcourant les débats d'une cause d'Alger, traitée le 29 mai 1886 devant la S. Congrégation du Concile. Le rédacteur du *Journal du Droit canon,* après avoir résumé les pièces du procès, concluait : « Lorsqu'il s'agit des desservants, la rémotion ne serait pas soutenable si elle avait lieu uniquement comme *peine d'un crime dont la preuve juridique n'existerait pas*[1]. »

[1] *Journal du Droit canon,* t. VI, 468.

— Peut-on en appeler d'une décision administrative qui prive un desservant de sa paroisse?

— En *appeler,* non ; parce qu'on *n'appelle* pas d'une décision administrative, l'appel n'ayant lieu que pour remédier à une *sentence juridique ;* mais on peut recourir au Saint-Siège (et non pas au métropolitain) pour lui demander d'examiner l'affaire. Le recours n'empêche pas l'exécution de la décision épiscopale, mais il n'y a pas de terme régulièrement fixé pour l'introduire. Toutefois celui qui aurait, dans la suite, accepté de l'évêque une autre paroisse, verrait son recours rejeté, parce que l'acceptation d'une paroisse est considérée en fait comme une renonciation implicite à ses droits.

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

—

Q. — L'Encyclique *Rerum novarum* est-elle un acte *ex cathedra ?* Est-elle infaillible ? D'où viennent les divergences d'opinion à ce sujet ?

R. — Nous répondons tout d'abord à la dernière question, parce que la réponse servira d'introduction aux réponses que nous devons faire aux deux premières.

Il n'y a pas à rechercher quels motifs pratiques ont pu influer sur l'opinion de quelques écrivains : par exemple, s'ils n'ont pas eu en vue de diminuer la portée de l'acte pontifical en jetant du doute sur sa valeur. Nous devons et nous voulons nous en tenir aux pures données théologiques.

Or, ce qui motive le dissentiment sur les deux questions du caractère *ex cathedra* et de l'infaillibilité du document pontifical, c'est que 1° les écrivains en désaccord n'entendent pas dans le même sens les termes dans lesquels le concile du Vatican a défini la parole ou l'enseignement *ex cathedra* ainsi que l'infaillibilité ; et que 2° ils ne comprennent pas de la même manière l'usage que le Souverain-Pontife a fait, en cette occasion, de sa puissance de paître le troupeau du Christ.

Pour saisir ce qui concerne les termes de la définition, il est nécessaire de les avoir sous les yeux. Les voici : « Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum Pastoris et Doctoris munere fungens, pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia *tenendam definit,* per assistentiam divinam, ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit. » Nous avons souligné les deux expressions entendues différemment par les uns et par les autres.

Par le mot *definit,* les uns entendent une définition *solennelle,* dans la forme, par exemple, de la

définition de l'Immaculée-Conception, avec menace d'anathème contre ceux qui oseraient contredire ; ils expliquent le mot « *definit* » comme si le Concile avait sous-entendu ou qu'on dût sous-entendre l'expression *solemniter*. Les autres pensent que la solennité n'est pas requise. Voilà une première divergence d'interprétation sur le mot « *definit.* »

En voici une seconde qui, par deux côtés, savoir, par l'objet de la définition et par la sanction, revient à la première. Par le mot « *definit,* » les uns entendent exclusivement la définition d'un *dogme de foi :* comme si l'on devait sous-entendre, dans la définition vaticane, les mots « *tanquam dogma fidei.* » Par suite de cette interprétation il n'y aurait pas enseignement *ex cathedra* toutes les fois que la vérité enseignée serait d'un des degrés inférieurs au dogme de foi ou que l'erreur condamnée serait d'une note inférieure à l'hérésie. Les autres admettent que l'enseignement *ex cathedra* s'étend à toutes les vérités appartenant, à quelque degré que ce soit, au dépôt de la révélation, et à toutes les vérités nécessaires à son exposition ou à sa défense, comme à la condamnation de toutes les erreurs qui vont à l'encontre de la foi. Deuxième divergence au sujet de la même expression.

Troisième divergence. Pour une définition, les uns veulent que le Souverain-Pontife dise expressément ou équivalemment : « Nous définissons ceci ou cela. » Les autres affirment que cette forme n'est pas nécessaire et qu'il suffit que le Souverain-Pontife formule authentiquement la doctrine à embrasser ou l'erreur à répudier, ne fût-ce que par voie d'exposition doctrinale, sans aucune clause spéciale qui exprime ouvertement que le Pape définit. Dans ce dernier sentiment, il suffit que le Pape *propose* la doctrine à embrasser ou l'erreur à éviter, en manifestant son *intention* que sa parole fasse loi.

L'expression « *tenendam* » ajoute son petit contingent de variantes aux précédentes.

Dans le mot « *tenendam* » se trouve renfermée l'idée d'obligation. Or les uns veulent que le Concile requière une obligation sous peine d'anathème, comme si le Concile avait sous-entendu « sub anathematis interminatione ». Les autres ne l'entendent pas ainsi et ne demandent pas que l'obligation soit sanctionnée par aucune censure.

Les uns exigent que la doctrine doive être tenue de foi divine catholique, comme si le Concile avait voulu qu'on comprît le mot « *tenendam* » dans le sens de « fide divina catholica tenendam. » Les autres disent au contraire qu'il suffit d'une obligation quelconque, de quelque nature qu'elle soit et à quelque degré qu'elle appartienne.

On conçoit que ces interprétations diverses entraînent des opinions diverses sur le caractère *ex cathedra* de l'Encyclique et sur son infaillibilité.

Ceux qui n'accordent le caractère *ex cathedra* qu'aux définitions solennelles, telle que fut celle de l'Immaculée-Conception, nient que l'Encyclique *Rerum novarum* soit un acte *ex cathedra.* Il n'y a, en effet, dans cette Encyclique, aucune définition solennelle.

Il en est de même de ceux qui prétendent que le Pape ne parle *ex cathedra* que quand il définit un dogme de foi. L'Encyclique, en effet, ne définit aucun dogme nouveau ; elle se contente d'exposer la doctrine catholique sur les questions qu'elle traite.

Ceux qui exigent des formules expresses par lesquelles le Pape déclare qu'il définit telle ou telle chose en particulier, sont conséquents avec eux-mêmes en refusant à l'Encyclique le caractère d'un document *ex cathedra :* car le Pape n'use d'aucune formule de cette espèce.

Ceux qui pensent que le Pape ne définit que quand il donne à son enseignement la sanction de l'anathème sont opposés à ce qu'on attribue à l'Encyclique le caractère de document *ex cathedra.* C'est en vain qu'on chercherait dans l'Encyclique la moindre trace d'anathème ou la moindre menace de censure.

Ceux qui ne reconnaissent le caractère *ex cathedra* qu'aux actes par lesquels le Pape impose l'assentiment de foi divine catholique, sont également contraires au caractère *ex cathedra.* Car le Pape n'exige nulle part cet assentiment. Et, si, dans son Encyclique, il est des vérités que l'on doive croire de foi divine catholique, c'est en vertu d'autres définitions antérieures.

Toutes ces opinions ont, à nos yeux, le grand, très grand et impardonnable tort de modifier et de restreindre la définition du concile du Vatican. Le Concile ayant jugé bon de définir les conditions de l'enseignement *ex cathedra,* il a dû, avec l'assistance du Saint-Esprit, donner une définition exacte et complète : nous ne devons rien y ajouter.

Sans être aussi exigeants, certains écrivains voudraient, pour reconnaître à l'Encyclique le caractère *ex cathedra,* que le Pape eût été plus explicite et ne se fût pas contenté de dire qu'il s'acquitte du devoir de sa charge et qu'il fait acte de pasteur suprême ; ou encore qu'au lieu de confondre dans une large exposition ce qui est révélé, ce qui est du domaine de la raison, ce qui appartient simplement à l'histoire, il eût mis la doctrine à part, la séparant de tout ce qui peut encore se discuter même après qu'il a parlé. Mais c'est encore demander plus que ne requiert le concile du Vatican.

Ceux qui pensent au contraire que le Pape a parlé *ex cathedra,* se fondent sur ce que l'Encyclique réalise les trois conditions de la parole *ex cathedra* telles que les a formulées le concile du Vatican : Premièrement, le Souverain-Pontife y parle comme pasteur et docteur de tous les chrétiens ; secondement, il y traite de matières concernant la foi et les mœurs ; troisièmement, il *dit authentiquement,* en style de droit, il *définit* ce

qui est à tenir et ce qui est à rejeter dans les doctrines.

Les différences d'opinions au sujet du caractère *ex cathedra* se retrouvent déjà au sujet de l'infaillibilité de l'Encyclique. Ceux qui admettent que le Pape a parlé *ex cathedra,* admettent aussi, par une conséquence naturelle, que l'Encyclique *Rerum novarum* est infaillible, c'est-à-dire qu'elle est exempte d'erreur doctrinale et non pas que tout y serait de foi, comme d'aucuns le concluent faussement.

Presque tous ceux qui refusent de lui reconnaître le caractère de parole *ex cathedra* lui dénient aussi l'infaillibilité. Quelques-uns la disent néanmoins infaillible : l'un d'une espèce d'infaillibilité de fait qui suffirait à exiger et à rendre sûr l'assentiment intérieur à ce qu'enseigne le Pape ; l'autre du privilège de la véritable infaillibilité, laquelle, dit-il avec raison, appartient aux actes du magistère ordinaire du Souverain-Pontife, aussi bien qu'aux actes du magistère extraordinaire, des définitions solennelles *ex cathedra.*

Nous n'avons d'autre but cette fois que de montrer où en sont les opinions. Cela suffit pour résoudre la question posée. Un jour, s'il le faut, nous pourrons étudier théologiquement ces opinions.

En attendant, et pour terminer, nous nous contenterons de faire remarquer que, si le nombre de ceux qui nient l'infaillibilité de l'Encyclique *Rerum novarum* est actuellement assez grand, ils sont aussi très divisés entre eux sur les motifs pour lesquels ils la nient. Si tous appuyaient leur conclusion des mêmes raisons, ils feraient corps ensemble, et l'on pourrait se faire de leur nombre une arme théologique contre ceux qui affirment l'infaillibilité de l'Encyclique. Mais ils sont opposés entre eux. Or, dans les discussions entre théologiens les assertions se prennent avec les raisons dont elles s'appuient. Quand les raisons sont discordantes, les opinions ne peuvent passer pour s'accorder. Et l'assemblage ne fait pas nombre.

Q. — Dans une paroisse de cinq mille âmes, j'ai vu laïciser successivement nos deux écoles communales de garçons et de filles.

Celle des garçons, malgré tous les efforts de l'administration, n'a fait que végéter pendant sept ans. L'année dernière pourtant, au fort de sa prospérité, sur cinq cents enfants, elle en a eu cinquante.

L'école de filles, qui vient d'être laïcisée, débute au contraire avec plus de soixante élèves.

Pour peupler leurs écoles, instituteurs et institutrices laïques ont reçu l'ordre de faire désormais réciter la prière et étudier le catéchisme en dehors des heures de classe. Catholiques pratiquants et de bonnes mœurs, ils envoient leurs élèves aux catéchismes, aux offices et à confesse.

Les parents qui leur confient leurs enfants, sauf quelques fonctionnaires plus excusables, allèguent pour toute raison :

1° L'espoir d'obtenir un jour pour leurs enfants des fonctions salariées ;

2° Le mépris qu'on fait d'eux quand ils sont admis gratuitement dans nos écoles libres ;

3° Dans ces écoles, disent-ils, tout le zèle des maîtres se concentre sur les élèves payants, tandis que l'instruction laisse beaucoup à désirer dans les classes gratuites.

Est-ce la faute des enfants, des parents ou des maîtres et maîtresses ? Je ne sais, mais certains résultats semblent, sur ce dernier point, donner raison aux plaignants.

Or je demande si dans ces conditions nous devons, ainsi que nous l'enseigne une brochure dont je vous envoie un extrait, *refuser l'absolution* aux parents qui, ne pouvant, à cause de leur pauvreté, envoyer leurs enfants aux classes libres payantes, refusent, pour les motifs allégués ci-dessus, de les placer dans les classes libres gratuites, et les confient à l'école laïque. Nos écoles libres auront toujours le dessus, du moins je l'espère.

La difficulté est là pendante et pressante. Prière de vouloir bien nous la résoudre au plus tôt.

R. — La question est des plus graves et des plus difficiles. Elle a été vivement agitée à l'occasion des manuels Compayré et Cie. Notre intention n'est pas de la reprendre et de la discuter à nouveau. Nous nous contenterons de donner notre avis sur le *cas particulier* qui nous est proposé.

Les raisons invoquées par les parents qui préfèrent pour leurs enfants l'école communale dirigée par des maîtres chrétiens et pratiquants, à l'école libre qui seule offre toutes les garanties désirables, n'ont peut-être pas une importance bien grande ; on reconnaît cependant qu'elles sont fondées. Du moins, elles sont de nature à agir fortement sur l'esprit de certains parents, qui se persuaderont sans peine ne pas se rendre coupables d'une faute grave en envoyant leurs enfants à l'école communale.

Ces parents doivent être avertis et au besoin admonestés. Il faut les exhorter à retirer leurs enfants des écoles neutres, et pour cela essayer de leur faire comprendre que l'intérêt bien compris de leurs enfants exige qu'ils fréquentent les écoles franchement chrétiennes ; que, dans l'école neutre il y a toujours un danger, lors même que ce danger ne serait pas prochain et immédiat parce que les maîtres actuels sont bons et religieux ; qu'enfin ils donnent un mauvais exemple et un appui aux ennemis de la religion.

Mais s'ils ne se rendent pas à cet avis, doit-on leur refuser l'absolution ?

Nous pensons qu'on peut les absoudre, au moins à Pâques, s'ils apportent d'ailleurs les dispositions requises, et s'ils promettent de retirer leurs enfants aussitôt qu'ils les verraient exposés à un danger prochain de perversion. Nous disons *au moins à Pâques,* à cause du double précepte de la confession et de la communion ; et peut-être encore, suivant l'usage des lieux, à quelque autre solennité, qui serait célébrée communément par la réception des sacrements. Il nous semble qu'on ferait bien de ne rien accorder de plus, pour établir une différence même publique entre ces personnes peu soumises et celles qui entrent pleinement dans les vues de l'Eglise.

Sur tout cela il serait bon de consulter l'évêque.

Q. — Notre-Seigneur a promis la grâce d'une mort chrétienne à toute personne qui ferait la communion le premier vendredi de chaque mois, pendant neuf mois. Faut-il absolument que ces neuf mois se suivent sans interruption ? Si l'on passait un mois sans communier, *sans raison grave,* devrait-on recommencer les neuf communions ? Si on passait ce mois ou même plusieurs, mais *pour une raison grave,* devrait-on recommencer ?

R. — Il faut neuf communions *ininterrompues*, d'après la demande de Notre-Seigneur. Pourrait-on encore avoir part à la promesse si la communion était omise une ou plusieurs fois *avec des raisons graves ?* Nous n'en savons rien et nous n'avons aucun document nous permettant de répondre à la question.

Q. — Je lis dans un Manuel des Tertiaires séculiers, imprimé en 1890, que l'indulgence de la Portioncule est toujours dans les chapelles des Fraternités du Tiers-Ordre. En effet, dit ce Manuel, Léon XIII, dans sa constitution *Misericors Dei Filius,* n'a révoqué que les indulgences personnelles et celles accordées directement aux Tertiaires. Or l'indulgence de la Portioncule n'est pas persnnelle aux Tertiaires, elle est pour tous les fidèles. Elle a été accordée aussi bien à tous les chrétiens qu'aux enfants de saint François ; elle est ce qu'on appelle une indulgence locale. Par conséquent, rien n'a été modifié par rapport à elle.

Ce raisonnement est-il juste ? Dans les localités ou les Directeurs des Fraternités n'ont pas demandé d'Indult, les Tertiaires et les fidèles gagnent-ils l'indulgence de la Portioncule, en visitant la chapelle du Tiers-Ordre ?

R. — Pour répondre à la question, nous n'avons qu'à reproduire la décision de la Sacrée Congrégation des Indulgences du 12 décembre 1888, affirmant clairement que le privilège de la Portioncule n'appartient plus *aujourd'hui* aux églises ou chapelles du Tiers-Ordre séculier de saint François.

« *Beatissime Pater,*

« Petrus Eugenius Rougerie, Episcopus Apamiensis, sequens dubium Sacræ Indulgentiarum Congregationi proponit :

« An ex Constitutione SSmi Domini Nostri Leonis Papæ XIII, quæ incipit *Misericors Dei Filius,* abrogatum sit privilegium quo, uti asseritur, in Ecclesiis ubi erectæ reperiebantur Congregationes Tertii Ordinis sæcularis Sancti Francisci Assisiensis acquiri poterat indulgentia de Portiuncula nuncupata ?

« Sacra Congregatio Indulgentiis Sacrisque Reliquis præposita suprarelato dubio respondit : *Affirmative.* »

On ne peut rien de plus précis et de plus clair que ce décret. Voici cependant une seconde preuve qui n'est pas à dédaigner. Le 28 juin 1889, à la demande du cardinal protecteur des Frères-Mineurs Capucins, Léon XIII a voulu que, pour l'année 1889, mais pour celle-là seulement, *hoc anno,* on pût gagner l'indulgence de la Portioncule dans les églises des Fraternités du Tiers-Ordre. La concession de ce privilège particulier indique aussi la suppression du privilège général.

Donc, pour que les chapelles des Tertiaires jouissent du privilège de la Portioncule, il faut un indult particulier, et l'on doit réformer d'après la décision citée plus haut les manuels qui disent le contraire.

Q. — Pour nettoyer leur chapelle, les religieuses enlèvent les croix du chemin de la croix. Ces croix ne tiennent point aux tableaux. Elles les mettent ensemble et les replacent sans faire attention à l'ordre qu'elles occupaient auparavant. Ainsi celle qui se trouvait à la première station peut se trouver à la troisième ou à la quatrième. On me demande si ce chemin de croix n'a point perdu ses indulgences ; je crois que non. Cependant l'*Ami* n'ayant point encore répondu, je crois, à ce point précis, je demande son avis ; car en fait d'indulgence l'on ne peut raisonner par analogie.

R. — Nous n'avons vu nulle part que l'on dût replacer les *croix* dans tel ou tel ordre ; il suffit de remettre dans la chapelle les croix qui y étaient auparavant.

Quant aux *tableaux,* ils ne sont pas *nécessaires ;* toutefois si on en veut, il est de *tradition* dans l'ordre des Frères-Mineurs de représenter les scènes de la passion correspondantes à celles du chemin de la croix de Jérusalem, et dans le même ordre qu'à Jérusalem.

Q.—1° Le saint scapulaire des Tertiaires de Saint-François peut-il tenir lieu de scapulaire de Notre-Dame du Mont-Carmel, puisqu'il est de la même couleur ?

2° Si non, peut-on au moins coudre au scapulaire du tiers-ordre le scapulaire du Mont-Carmel, sans cordons spéciaux pour ce dernier ?

R. — Ad 1m. Non ; il y a une décision formelle de la S. Congrégation des Indulgences, du 10 juin 1886, qui s'y oppose :

« I. Qui piæ confraternitati B. V. de Monte-Carmelo nomen dedit, atque eodem tempore inter sodales Tertii Ordinis Sæc. S. Francisci cooptatus sit, tenebiturne e collo pendentia gestare, ut sacras indulgentias lucretur, ambo scapularia, an vero unum sufficiet, quum utrumque ejusdem coloris sit et panni ?

« II. Si ambo gestare necesse est, poterit ne id fieri, neglectis utriusque dimensionibus, si quidem invicem conjuncta sint ?

« Resp. Ad 1m. Affirmative ad primam partem, negative ad secundam.

« Ad 2m. Servetur consuetudo vigens tum penes confratres B. V. Mariæ a Monte Carmelo, tum penes Tertiarios S. Francisci Assisiensis. »

Il faut donc deux scapulaires : aucune équivoque sur ce point.

Ad II. Faut-il aussi des cordons spéciaux pour chaque scapulaire ?

Nous sommes portés à répondre négativement. En effet, d'après la S. Congrégation des Indulgences, il est permis de réunir à un même cordon plusieurs scapulaires, sans perdre les indulgences propres à chacun. Or, le scapulaire du Tiers-Ordre est un vrai scapulaire, de la même nature que les autres, auquel on peut, d'après une décision du 30 avril 1885, donner la même forme et les mêmes dimensions que celles données aux scapulaires

ordinaires; donc... Si rigoureuse que paraisse la conclusion, elle nous est cependant personnelle, et, en pratique, pour plus de sûreté, nous conseillerions de donner des cordons spéciaux au scapulaire du Tiers-Ordre et au scapulaire du Mont-Carmel. Les indulgences, en effet, exigent que les conditions soient rigoureusement remplies et elles n'ont que faire de la bonne foi.

Q. — Ayez la bonté de résoudre le cas suivant :
Agé de quatre-vingt-cinq ans, je ne pouvais guère, à cause de mes infirmités, célébrer la sainte messe dans mon église. Mgr l'Evêque, dans sa tournée pastorale, m'autorise spontanément à la dire au presbytère. Je demande :

1° Si cette permission doit être affichée dans mon oratoire, comme elle l'est dans un oratoire d'un château voisin? Les dimanches, à l'exception des fêtes principales, un prêtre y dit la messe. Le monsieur et la dame du château y assistent avec quelques domestiques.

2° Un prêtre étranger peut-il dire la sainte messe dans mon oratoire privé?

3° La sainte communion peut-elle être donnée à quelques personnes, quand elles le demandent?

R. — Ad 1m. Nous ne connaissons aucune loi générale qui oblige à afficher dans un oratoire la permission qui a été accordée d'y dire la messe.

Ad 2m. Si l'oratoire est strictement privé, ou domestique, c'est-à-dire, si la porte n'en est pas ouverte *habituellement de jour à toute personne qui désire y entrer*, sans que vous puissiez vous y opposer, on ne peut y dire qu'une messe par jour.

Dans le cas contraire, c'est-à-dire si la porte de l'oratoire est ouverte, avec la permission de l'évêque, à toute personne qui désire y entendre la messe ou y venir prier, cet oratoire ressemblerait à ceux des maisons religieuses où l'on peut célébrer plusieurs messes par jour.

Ad 3m. Oui, *avec la permission de l'évêque*.

Q. — A quelle époque le mariage de saint Joseph avec Marie a-t-il été célébré d'après l'Ecriture? Est-ce avant l'Annonciation? Est-ce après la Visitation, au moment où Marie venait de rentrer à Nazareth? Qu'en pense l'*Ami du Clergé?*

R. — Deux écoles sont en présence. L'une, l'école des Anciens, formée de l'élite des Pères et de l'ensemble des Théologiens, veut que Marie ait été mariée avant le message de l'ange, qui vint lui annoncer le mystère de l'Incarnation. L'autre, l'école moderne, représentée par le Père Patrizzi, Wallon, Schegg, Fillion, Fouard, Didon, et la plupart des nouveaux exégètes, soutient que la sainte Vierge ne se maria qu'après la Visitation, et d'après son dire, c'est bien là l'*impression générale* qui ressort d'une lecture attentive des versets 18 à 25 du chapitre I de saint Mathieu.

J'avoue, pour ma part, n'avoir rien éprouvé de semblable. A quoi cela tient-il? J'ose à peine le dire; j'y mets toute la réserve que commande, avec ses grands noms, l'école contemporaine : en lisant ces versets, je m'en suis tenu à la pensée-mère, qui est en tête du verset 18, tandis que mes éminents contradicteurs l'ont reléguée au second plan, pour s'attacher à une idée spécieuse, et notoirement fausse, comme nous le verrons plus bas.

Que dit en effet saint Mathieu? *Christi autem generatio sic erat.* Ici, il met en opposition la génération du Christ, la genèse de son humanité, avec la génération de ses ancêtres et la transmission qu'ils se sont faite l'un à l'autre de la vie présente. Eux ont eu des pères selon la chair : Abraham engendra Isaac, Isaac à son tour engendra Jacob, etc. etc., jusqu'au Christ; mais pour le Christ, il en va tout autrement : il n'a qu'une mère. Il est vrai que l'évangéliste l'a déjà insinué au verset 16, mais en voyant Joseph figurer là comme époux de Marie de laquelle est né Jésus, combien en auraient profité pour avancer qu'il avait été conçu à la façon des autres hommes! Saint Mathieu voit le danger, il comprend l'importance qu'il y a d'être plus explicite, et, sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, il raconte comment Jésus a vraiment effectué son entrée dans la vie sans la coopération de l'homme.

Voici, dit-il, quant à la génération du Christ, ce qu'il en était. Marie était l'épouse de Joseph; ni l'un ni l'autre n'avait usé du mariage. Un jour il devint manifeste qu'elle portait dans son sein par l'opération du saint Esprit. Joseph, qui ne savait rien du mystère opéré en Marie, n'en pouvait croire ses yeux, et il se demandait anxieusement ce que signifiaient ces signes non équivoques de maternité à la suite d'une absence d'environ trois mois. Impossible à lui de rester en une telle situation; son honneur et sa dignité lui en font un devoir. Mais comment en sortir? — Est-ce en livrant Marie à la justice de son pays? Nullement : il s'exposerait à devenir la risée de ses concitoyens; il ignore du reste si son épouse est coupable devant Dieu, et le respect qu'il a pour sa vertu lui défend même de croire qu'elle ait consenti à un pareil crime. Son parti est donc pris et irrévocable : il ne la traduira pas devant les juges. — Va-t-il l'interroger? Non; Marie ne pourrait que rougir d'en être réduite à donner sa parole pour toute justification, et il ne veut pas la mettre à cette épreuve qui la gênerait sans remédier à rien. — Il la gardera donc près de lui, au foyer domestique? Encore moins, car ce serait avouer implicitement des rapports qu'il n'a point eus avec elle, et achever dans l'équivoque une vie toute de droiture et de loyauté; il ne saurait y songer. — Tout ce qu'il trouve de mieux à faire, sans aller contre l'honneur et la légalité, c'est de répudier Marie sans éclat. En ne faisant pas de bruit de son renvoi, il laisse intacte la réputation de son épouse, qu'il n'ose croire en faute; et en la congédiant cependant, il n'a point à élever un enfant qui n'est pas de lui, et la loi est observée.

De ce verset 19, il résulte déjà clairement que le Christ n'est pas le fruit du mariage : la justice de Joseph, ses angoisses, et son projet de divorce

en font foi. Reste alors à établir qu'il est l'œuvre du saint Esprit, et pour cela saint Mathieu reproduit : 1° l'assurance qu'en donne un ange de Dieu à saint Joseph, 2° le témoignage d'Isaïe annonçant que le Messie naîtrait précisément d'une Vierge. L'époux, alors convaincu de la maternité divine de son épouse, la garde au foyer domestique et respecte sa virginité comme auparavant. Jésus est donc né d'une vierge, comme l'avaient annoncé les prophètes, et personne désormais ne peut nier sous ce rapport qu'il ne soit le Messie, étant né sans le concours de l'homme.

Se range-t-on, au contraire, à l'opinion contemporaine ? L'enchaînement du chapitre et des idées qu'il renferme est rompu. Saint Mathieu dit bien toujours (c'est le texte) qu'il va donner maintenant la vérité sur la génération du Christ, comme il l'a fait pour ses ancêtres ; mais soudain, il change d'idée, et nous voilà en plein mariage de saint Joseph avec Marie. Celle-ci n'étant que fiancée et n'habitant par conséquent pas avec le charpentier de Nazareth, au moment où se découvre sa grossesse, la rupture des fiançailles est inévitable. Si Joseph hésite, cela ne regarde que le mode. Pour lui, le mariage ne se fera plus. Les choses en sont là, quand une intervention du ciel éclaircit le mystère, calme les angoisses, et détermine la célébration des noces, comme si rien n'était. Or, je le demande, en quoi le mariage peut-il bien expliquer la genèse du Christ, quand précisément il s'agit de montrer que le Christ n'est pas le fruit du mariage? Je ne vois pas la liaison.

Si du moins la philologie, si la réputation de Marie exigeait ce sens ! Mais non : au contraire, sur ce terrain, nos adversaires sont encore plus malheureux. Veulent-ils, par exemple, appuyer leur système sur l'expression *desponsata ?* Les voilà déçus. Sans doute, ce mot en grec comme en latin signifie « fiancée », nous n'y contredisons pas ; mais personne non plus ne niera que par extension il s'entend aussi d'une « mariée ». Les dictionnaires des deux langues en font foi, et dès lors c'est au contexte à trancher le différend. Or, dans saint Mathieu, celle qui est appelée « desponsata » a un mari (Joseph est dit « vir ejus » au verset 19), et ce mari, en la voyant grosse après trois mois d'absence, songe à se dégager des liens qui l'unissent à elle. N'est-ce pas dire équivalemment qu'elle était mariée ?

Objectera-t-on que, dans saint Luc, chapitre I, ℣ 27, c'est à une vierge qu'est attribué le titre de « desponsata », et que par le fait cet accouplement de mots exclut à cet endroit le sens secondaire, quoique réel, de mariée ? La réponse est facile. Depuis quand suffit-il de se marier pour perdre sa virginité ? N'y a-t-il pas de saints époux qui, dans le mariage, sont restés vierges toute leur vie ? Et ces saintes femmes n'étaient-elles pas vraiment des vierges mariées, du moment où elles ne consommaient pas le mariage ? Or tel est le cas de Marie. Quoique appelée « desponsata », elle a ici encore un mari, *virum ;* mais comme d'autre part, selon saint Mathieu, ce mari a respecté sa virginité, le nom de vierge lui sied toujours, et le dirai-je ? loin d'exclure l'idée de mariage, il l'exige à tout prix pour couvrir son honneur : car autrement, comment aux yeux du monde sa vertu serait-elle jugée intacte, alors qu'à trois mois de là, en dehors d'un mariage régulier, elle a notoirement les signes de la maternité ?

Si du moins on pouvait dire que les Evangélistes — ne serait-ce qu'une fois — ont pris notre *desponsata* dans le sens de *fiancée ?* Mais non, toujours il a été choisi pour marquer l'alliance toute virginale de Joseph et de Marie. C'est ainsi que quelques jours à peine avant la naissance de Jésus, alors que le mariage, de l'aveu de tous, est certainement célébré, saint Luc appelle toujours la sainte Vierge *desponsata* (chap. 2, ℣ 5). Or pourquoi cette persistance, cette affectation, à qualifier de la sorte Marie? N'est-ce pas à dessein et dans un but déterminé ? Les Pères l'ont pensé, et ils ont vu là le terme propre, l'expression adéquate, le mot caractéristique d'une situation sans égale, c'est-à-dire d'une vierge devenant mère sans le concours de l'homme, et d'une mère concevant sans perdre sa virginité. Aussi, les Evangélistes ne pouvaient-ils, pour bien rendre les nuances délicates de cette fécondité virginale, se servir du « *nubere* » latin, qui en soi s'entend d'un mariage où il n'y a d'enfant à espérer qu'en perdant la virginité, et ils ont dû recourir à « desponsare » qui, s'entendant tout à la fois d'une fiancée comme d'un mariage ratifié, mais non consommé, correspond dès lors exactement à la position de Marie, où mariée elle reste vierge, et vierge elle devient mère, tout en vivant comme une vertueuse fiancée.

« *Antequam convenirent* » sera-t-il plus favorable à nos éminents contradicteurs ? Nullement. Cette expression, sans doute, signifie tout aussi bien : « antequam simul habitarent in signum matrimonii rati » que « antequam fierent duo in carne una per matrimonium consummatum », mais si l'on ne perd pas de vue le but de l'évangéliste, le choix du second sens s'impose. Quel est en effet le but de saint Mathieu ? C'est, comme nous l'avons vu, d'établir que Marie a conçu en dehors de tout commerce charnel et que Jésus, le fruit de ses entrailles, est le fruit de l'Esprit Saint, et par conséquent qu'elle n'a point, nonobstant sa maternité, cessé d'être vierge. Or, je vous le demande, en quoi la non habitation commune sous le même toit pourrait-elle établir la virginité de Marie dans la conception de son Fils ? Est-ce que Joseph et Marie n'auraient point su se connaître sans que la même maison les abritât, et alors où serait la preuve ? Mais quand je sais que le mariage n'a pas été consommé, et que l'évangéliste me l'apprend sous le sceau de l'inspiration, tout s'enchaîne dans le récit de saint Mathieu, et l'on s'explique les anxiétés de l'époux en face d'une grossesse notoire, qui n'est pas son œuvre. Du reste, « convenire » n'est pas la traduction du verbe συνοικεῖν, racine οἰκία, qui sûrement

veut dire : *in eadem domo manere ;* c'est au contraire la traduction de « συνελθεῖν », qui signifie avant tout : s'aborder, s'approcher, s'unir. Aussi saint Chrysostôme, saint Jérôme, Théophylacte, Maldonat, etc., s'accordent-ils avec la philologie et le contexte pour embrasser et appuyer notre sentiment.

Nos adversaires allègueront-ils que « vir ejus » s'entend très bien dans le sens de fiancé, et que « dimittere » s'emploie aussi pour désigner une simple rupture de fiançailles ? Ils ont d'abord contre eux l'un des leurs, l'abbé Fillion, qui dans la Bible Letheilleux, p. 38 de saint Mathieu, déclare expressément au verset 16 que « virum » ne signifie jamais *fiancé*. Il est vrai qu'à la page 43 il dit le contraire. Mais pourquoi ce changement? Faut-il l'attribuer aux exigences du contexte, à propos du « dimittere » du verset 19 ? Non pas, car ce verbe se comprend plutôt de la rupture des liens du mariage célébré que des promesses d'union encore en projet. Est-ce aux passages allégués de la Genèse, chap. 29, ℣ 20, et du Deutéronome, chap. 22, ℣ 24 ? Pas davantage, et nous pourrions les discuter avec avantage ; mais cela nous mènerait à quoi ? Il s'agit bien de savoir si « vir ejus » peut par exception désigner un fiancé ! pour aboutir à une démonstration, il faudrait encore établir que c'est ici le sens obligé. Or cela est tout bonnement impossible.

Quelle vraisemblance, par exemple, que Marie, à peine nubile, s'en aille, jeune fiancée, contrairement aux habitudes juives, seule, à travers les montagnes durant plusieurs jours, sans guide, ni protecteur ? Qui croira surtout que, revenant au bout de trois mois environ, avec tous les signes de la maternité — la chose est notoire, *inventa est*, c'était visible à tous les regards — Joseph, qui n'y est pour rien, va quand même l'épouser à cette heure même? Impossible de s'arrêter à une pareille idée. Passant aux yeux du monde juif pour être le père de Jésus, s'il n'était que fiancé à ce moment, que deviendraient sa justice, et la vertu de Marie, et l'honneur de Jésus? Voyez-vous d'ici ce charpentier se mariant avec une jeune fille à une époque où l'on sait qu'elle est mère, et Jésus venant au monde, six mois à peine après son mariage? La justice de l'un n'existe plus aux regards de ses compatriotes, la vertu de l'autre est finie aux yeux du monde, et la précoce naissance de Jésus l'entachera d'irrégularité et le fera passer pour le fruit de l'inconduite, puisque le mariage, dans l'hypothèse, ne remonte pas à sa conception.

Si, du moins, le mariage subséquent pouvait remédier à ce vice de naissance et faire oublier le passé ? Mais non, à l'heure où nous sommes, le mariage ne peut régulariser une position fausse et empêcher que Marie se soit déshonorée, ni que Jésus, conçu avant le mariage, porte pour toujours au front la marque d'une faiblesse, et si Joseph, au lieu de répudier sa fiancée, l'épouse malgré sa situation intéressante, il s'en reconnait implicitement l'auteur et passe pour un coupable. Il est vrai que, chez les juifs, les fiançailles créaient des relations plus étroites qu'aujourd'hui entre fiancés et donnaient à ceux-ci un droit réel de propriété l'un sur l'autre, mais devaient-ils pour cela se départir d'une continence absolue sans cesser d'être justes ou de se déshonorer ? Non, et cela suffit pour que, dans l'hypothèse, les Juifs, convaincus que Jésus était fils de Joseph, nient, chez l'un et chez l'autre, justice, honneur et vertu, si le mariage n'a pas précédé l'Annonciation. Mais qui oserait dire que Dieu n'a pas su mieux pourvoir à la considération de cette auguste Trinité de la terre? Tout s'oppose donc ici à ce qu'on prenne « vir ejus » dans le sens de *fiancé*.

Enfin, personne ne niera que les paroles de l'ange puissent avoir un commentaire plus naturel et plus certain que la ligne de conduite, suivie par Joseph, en pleine conformité avec ses ordres. C'est l'intérprétation de l'Ecriture par l'Ecriture, à laquelle on donne le sens exigé par la reconstitution des faits. Or, à supposer que le langage du messager céleste soit amphibologique dans sa teneur et que le sens allégué par nos doctes contradicteurs se recommande de quelques passages du Deutéronome, chap. 20, ℣ 7 et 14, et chap. 24, ℣ 5, que pourrait-on en conclure ? Rien absolument, à moins que le contexte n'exige ce même sens. Mais ici le texte n'est pas sujet à contestation. L'ange — qu'on le remarque bien — ne dit pas à Joseph de prendre Marie pour épouse en dépit des apparences visibles de sa maternité, comme s'il y avait simplement : *noli timere accipere Mariam conjugem*, qui est l'expression consacrée pour signifier le mariage juif, et peint à merveille le fiancé recevant sa fiancée des mains du père au jour des noces ; mais sa phrase, à part l'inversion, est celle-là même du roi d'Egypte à Abraham déjà marié : *ecce conjux tua, accipe eam, et vade* (Gen. chap. 12, ℣ 19) : voici ton épouse, prends-la, et va-t-en. Que lisons-nous, en effet, dans cet endroit de l'Evangile ? *Noli timere accipere Mariam conjugem tuam*, n'hésite pas un instant à prendre au foyer domestique Marie ton épouse, et quand saint Mathieu raconte ce qui se passa à la suite de cet avertissement, il ne dit pas comme au Deutéronome : *et eam accepit conjugem*, et il la prit pour épouse, mais simplement : *et accepit conjugem suam*, et il accepta son épouse, et non pas : *et eam accepit conjugem*, et il l'épousa.

Tel est, en résumé, le sentiment commun des Pères et des Théologiens, basé sur les données de l'Evangile. Epoux à cause de son mariage, Joseph est par sa continence un véritable fiancé ; mari selon la lettre, c'est un fiancé selon l'esprit, et il n'a de l'époux que le nom et la charge vis-à-vis de Marie. Si Jésus naît sous le couvert du mariage, l'honneur et la vie de sa mère sont en assurance, et il faut tout cela pour que Jésus ne paraisse point le résultat d'une faute. Enlever à Marie son époux, c'est mettre en souffrance les intérêts de la sainte famille, supprimer le témoin le plus inattaquable de sa virginité, et mettre le démon sur la

piste de la nature de Jésus et de sa divine mère. Aussi regardons-nous le sentiment contraire comme certain, et les coutumes matrimoniales des Juifs n'ont que faire ici pour fixer le sens de saint Mathieu. Marie était mariée avant l'Annonciation.

Q. — Au vendredi saint, à la messe des présanctifiés, comment se vérifient ces paroles du célébrant, puisque ce jour il n'y a pas de sacrifice : *Ut meum ac vestrum sacrificium ?*

R. — Ces mots se vérifient en ce que l'office du vendredi saint est le complément de la messe du jeudi saint et qu'il ne fait avec celle-ci qu'une seule et même messe, un seul sacrifice.

C'est à la messe du jeudi saint que se consacre l'hostie pour le vendredi saint ; mais, pour cette partie, la messe n'est complète que par la communion du prêtre célébrant le vendredi saint.

Et ainsi se trouvent vraies ces deux choses qui paraissent contradictoires : que le sacrifice de la messe ne soit pas offert au jour du sacrifice de la croix, et que l'Eglise ne manque pas ce jour-là de l'application et du fruit de la messe. Il n'y a pas de messe, parce qu'il n'y a pas de consécration. Mais l'Eglise n'est pas privée de l'application et du fruit de la messe, parce que le prêtre participe ce jour-là au sacrifice de la messe et communie au nom du peuple chrétien tout entier.

Q. — 1° Voici un cas sur lequel les rubricistes ne peuvent s'entendre et qui cependant se rencontre à chaque instant.

Le Révérend Père Antoine, missionnaire régulier, est en mission dans une paroisse. Un jour il a l'office d'un bienheureux, confesseur de son Ordre, double, tandis que la paroisse a celui d'un saint, martyr, semi-double. Quelle messe doit dire le père Antoine ? Nous savons qu'il ne peut pas dire la messe de son bienheureux, parce qu'elle n'est autorisée que dans les églises de son Ordre ? Mais peut-il dire une messe votive de *Requiem ?* du saint Sacrement ? du saint Esprit ? de la sainte Vierge ? Ou bien est-il obligé de dire la messe du martyr, semi-double, fêté dans la paroisse ?

2° Qu'en serait-il si la paroisse avait également l'office d'un Bienheureux dont la messe ne peut être dite que par les prêtres du clergé séculier du diocèse ?

R. — Ad. I. Les rubricistes ne sont pas autant en désaccord que vous le pensez sur la question que vous proposez. Je pourrais même dire que les liturgistes sérieux ne sont point du tout en désaccord.

Quand le Père Antoine se trouve dans une église qui honore un saint semi-double, il n'est aucunement obligé de dire la messe de ce semi-double.

Alors, peut-il dire une messe votive ou une messe de *Requiem ?* Non, si son office est d'un saint double ou équivalent, attendu qu'il est obligé de dire une messe en rapport avec son office. Oui, si son office n'est que semi-double ou équivalent, attendu que rien ne l'empêche de dire une messe votive.

Ad. II. Mais qu'en serait-il si l'église où il célèbre avait l'office d'un bienheureux dont la messe ne peut être dite que par les prêtres du clergé séculier du diocèse ? Si ce bienheureux est du grade double, le Père Antoine doit prendre une couleur conforme à celle du bienheureux.

Mais quelle messe dira-t-il ? Si son office propre est double et qu'il ait la même couleur que celle du bienheureux, il doit dire la messe de son propre office. Si son office propre est double mais qu'il ait une couleur différente, par exemple, si le bienheureux est un confesseur et que l'office du Père Antoine soit d'un martyr, alors ce religieux doit se conformer à la couleur de l'église où il célèbre, attendu que dans les doubles tous les prêtres doivent prendre la même couleur. Mais quelle messe dire, car il lui est défendu de dire la messe du bienheureux ? Ce cas n'est pas décidé. Nous conseillerions à ce religieux de dire une messe votive qui ait la couleur du bienheureux, c'est-à-dire le blanc : par exemple une messe votive de la sainte Vierge, du saint Sacrement, des Anges, de saint Joseph, etc.

Q. — 1° Oui ou non, existe-t-il quelque décret ou acte des Congrégations romaines autorisant un curé à publier des bans de mariage un jour de fête supprimée ?

2° Quand on dit *festum ex præcepto*, dans la théologie, parle-t-on des fêtes supprimées ?

3° A supposer qu'on ait oublié une publication, pourrait-on faire la dernière un jour de fête supprimée, s'il y a concours de peuple ?

R. — Ad I. Nous ne connaissons aucun acte ou décret des Congrégations romaines autorisant à publier des bans un jour de fête supprimée.

Ad II. Quand on parle en théologie de fêtes *ex præcepto*, on n'entend pas des fêtes supprimées.

Ad III. Dans ce cas, on doit consulter l'autorité diocésaine.

Q. — 1° Les pains d'autel étant bien conservés dans un lieu sec, y a-t-il un temps après lequel ils ne peuvent plus être régulièrement consacrés ?

2° Le Saint-Sacrement doit être, dans une église, conservé à un seul autel, c'est la règle. Ne peut-on pas le transporter de cet autel à un autre, pour une journée, et même depuis l'aurore jusqu'au soir, pour favoriser la piété des fidèles qui célèbrent à cet autre autel la solennité d'un saint, qui y assistent à la messe et désirent y communier, même à l'autel du Sacré-Cœur, le premier vendredi du mois, pour la messe, la communion et le salut solennel ? La consultation, tome VII, p. 488, ne me paraît pas répondre clairement à ce point de rubrique.

R. — Ad I. L'Eglise veut que les hosties que l'on consacre soient *recentes*. Le Rituel romain est formel :

« Hostiæ vero seu particulæ consecrandæ sint recentes. » (De Sanctissimo Eucharistiæ Sacramento).

Quel est le sens précis du mot *récentes ?* le Rituel ne le dit pas ; mais par la même qu'il recommande de renouveler fréquemment les saintes parcelles : « Sanctissimæ Eucharistiæ particulas renovabit ; » par la même aussi que la Sacrée Congrégation du Concile décide que l'on doit les renouveler au moins chaque semaine ou à peu près : « Sin-

gulis saltem hebdomadibus aut circiter; » par la même enfin que le Rituel prescrit de prendre les anciennes hosties chaque fois qu'on en consacre de nouvelles : « Et ubi eas consecraverit, veteres primo distribuat, vel sumat ; » il en résulte qu'elles doivent être confectionnées depuis peu de temps.

Saint Charles Borromée exige, dans le 4e Concile de Milan, que les hosties consacrées soient renouvelées tous les huit jours, et que les hosties que l'on consacre n'aient pas plus de vingt jours : « Statuit... ut octavo quoque die renovetur Eucharistia, et quidem ex hostiis non ante viginti dies ad summum confectæ. »

Baruffaldi, dans son Commentaire sur le Rituel, demande que les hosties à consacrer n'aient pas plus de vingt jours en hiver, et dix seulement en été :

« A viginti diebus erunt ad summum confectæ, maxime tempore hiemali ; æstivo vero tempore, quia calor faciliter materiam ad corruptionem inducit, decem dierum numerus sufficiet. » (De Euch., no 80.)

Scavini va plus loin ; il enseigne que les hosties que l'on doit consacrer ne doivent pas être confectionnées depuis plus de quinze jours environ :

« Curandum ut hostiæ ac particulæ sint non ante quindecim dies circiter confectæ. »

Ces citations des décrets, ou d'auteurs excellents, nous montrent qu'il faut traiter la très sainte Eucharistie avec le respect le plus profond.

Entrons dans les vues de l'Eglise et observons ces préceptes, surtout dans une matière aussi sacrée.

Ad II. Il importe que le très Saint-Sacrement soit conservé dans le même endroit. Les lois de l'Eglise sont formelles.

Cependant, il peut y avoir parfois des motifs de le placer ailleurs. Dans le cas de doute, consulter l'autorité ecclésiastique, qui seule peut apprécier exactement la valeur de ces motifs.

Q. — L'*Ami du Clergé* donne quelques réponses à la messe votive du Sacré-Cœur célébrée le 1er vendredi du mois, mais, jusqu'ici, l'*Ami du clergé* n'a pas levé tous les doutes :

1o Faut-il dire le *Gloria in excelsis ?*

2o Peut-on même ajouter le *Credo*, ou s'il faut entièrement considérer cette messe comme une messe purement votive ?

3o Que pensez-vous de la rubrique placée à la fin des messes de mort : *Epistola et Evangelia superius posita...* etc. ?

J'ai compris que je pouvais, le lundi, dire l'épître et l'évangile de la 1re messe ; le mardi, l'épître et l'évangile de la 2e messe, et ainsi, je change chaque jour, en disant l'*oremus* voulu par mon intention.

L'*Ami*, il y a deux ans, avait trouvé un sens contraire à cette rubrique, il me semble.

R. — Ad I et II. A la messe votive du Sacré-Cœur le premier vendredi du mois, on doit dire le *Gloria* et le *Credo*. A la vérité, c'est une messe votive, mais une messe votive spéciale, enrichie de grands privilèges par Léon XIII.

Mais il importe de se rappeler que cette messe votive ne pourrait pas se dire, s'il y avait, ce jour là, une fête de première classe, ou une fête de Notre-Seigneur, ou bien encore une férie, ou une vigile ou une octave privilégiées. Ces exceptions se lisent au Décret Général *Altero nunc* de 1889.

Ad III. La rubrique relative aux Epîtres et Evangiles dans les messes de *Requiem* n'a pas le sens que vous lui donnez. Le vrai sens, c'est que tout prêtre est libre de choisir les épîtres ou évangiles d'une messe de *Requiem* autre que celle qu'il dit. Par exemple, s'il dit la quatrième messe de *Requiem*, il peut prendre dans une des trois messes précédentes l'épître ou l'évangile qu'il voudra.

Certains auteurs ne conseillent pas d'agir ainsi. Mais la rubrique ne fait aucune restriction. On peut donc la suivre, surtout si l'on a quelque raison de convenance pour faire ce choix.

Q. — Le 9 avril dernier, nous avions office votif du Saint-Sacrement, et le 10, office votif de la Passion. Or, pour l'un et l'autre, l'Ordo nous disait de ne faire mémoire de la croix ni à laudes, ni à vêpres. Est-ce exact, pour le premier ?

R. — Nous croyons que votre Ordo a raison, en défendant de faire mémoire de la croix le jeudi, quand on fait l'office votif du Saint-Sacrement, parce qu'il y a identité d'objet entre les deux offices.

A la vérité, il n'y a pas de décret particulier sur ce point. Mais un décret du 24 novembre 1883 décide que si l'office votif du Saint-Sacrement concourt avec l'office votif de la Passion, les vêpres sont intégralement du Saint-Sacrement, sans mémoire de la Passion. Il en est sans doute de même pour la mémoire de la croix lors qu'on fait l'office votif du Saint-Sacrement au temps pascal.

CONGRÉGATIONS ROMAINES

S. C. des Rites

I

NITRIEN [1].

La mémoire d'un dimanche privilégié doit être faite avant celle d'une fête double simplifiée. — D'après le décret du 28 juin 1889, au jour octave de la Fête-Dieu, les secondes vêpres sont entièrement de l'octave, sans mémoire de la fête du Sacré-Cœur. — Le blanc est la couleur du Sacré-Cœur.

Rmus Dnus Augustinus Roskovanyi, episcopus Nitrien. sacræ Rituum Congregationi sequentia dubia pro opportuna declaratione humillime subjecit, nimirum :

I. An concurrente commemoratione festi ritus du-

[1] Nitryi.

plicis simplificati cum commemoratione Dominicæ privilegiatæ, hujus commemoratio præcedere debeat alteram de festo duplici simplificato, vel vice versa ?

II. An juxta Decretum *Urbis et Orbis* diei 28 junii 1889, secundæ vesperæ diei octavæ Corporis Christi integræ de eadem octava fieri debeant, vel juxta aliàs decreta a S. Rituum Congregatione illæ vesperæ integræ de sequenti festo Sacri Cordis Jesu dicendæ sint, absque octavæ Corporis Christi commemoratione ?

III. An sacra paramenta coloris albi in missa de sacro Corde Jesu adhibenda sint tum in locis ubi missa *Egredimini* cum præfatione de Nativitate celebratur, tum reliquis in locis ubi missa *Miserebitur* cum præfatione de Cruce usurpari debet ?

Sacra vero eadem Congregatio, exquisito voto alterius ex apostolicarum cæremoniarum magistris, ita propositis dubiis rescribendum censuit, videlicet :

Ad I. *Affirmative ad primam partem ; negative ad secundam.*

Ad II. *Affirmative ad primam partem ; negative ad secundam.*

Ad III. *Affirmative.*

Atque ita rescripsit et servari mandavit, die 15 novembris 1890.

C. Card. Aloisi Masella, *S. R. C. Præfectus*
Vinc. Nussi, *Secretarius.*

II

ROMANA

De l'usage de la langue française dans les causes de béatification et de canonisation

Beatissime Pater,

Complures causarum beatificationis et canonisationis Postulatores, ad osculum Sacri Pedis provoluti, supplicant humillime quatenus Sanctitas Vestra attendens quantum apud omnes S. Romanæ Ecclesiæ Congregationes usus linguæ Gallicæ communior in dies evaserit et facilior, dignetur indulgere ut deinceps ita in usum et trutinam sacrorum Rituum Congregationis cedat, ut ea quæ in processibus originalibus Gallico fuerint idiomate exarata, rite valeant genuina, ut jacent, admitti, quin debeant cum nimia temporis jactura et expensarum onere, nec sine nævorum periculo, in alium sive latinum, sive italicum traduci sermonem.

Quod Deus...

Sanctissimus Dominus Noster Leo Papa XIII, attentis ac perpensis expositis a R. P. D. Augustino Caprara, sanctæ fidei promotore, dispensationem a versione e Gallico idiomate processum, tam Ordinariorum quam Apostolicorum, necnon jurium quæ illis adjecta fuerint, pro singulis casibus, cum opportunis facultatibus remisit prudenti arbitrio Emi Cardinalis sacræ Rituum Congregationis Præfecti, audito prius Sanctæ Fidei promotore. Contrariis non obstantibus quibuscumque.

Die 19 januarii 1891.

C. Card. Aloisi Masella, *S. R. C. Præfectus.*
Vinc. Nussi, *Secretarius.*

REMARQUES

Il y a dans ce décret un hommage rendu à la langue française et un témoignage de l'extension qu'elle prend de plus en plus en Italie. Les Postulateurs n'ont pas obtenu tout ce qu'ils demandaient ; ils voulaient, en effet, un décret général déclarant que désormais, dans toutes les causes de béatification, on fût dispensé de traduire soit en latin soit en italien les documents écrits en français, et au lieu d'une dispense générale, le Souverain-Pontife se contente d'accorder au Préfet de la S. Congrégation des Rites le pouvoir de dispenser dans les cas particuliers. Il n'y a pas de doute qu'il le fasse volontiers, à la grande joie des Postulateurs des causes françaises.

III

ORDINIS MINORUM S. FRANCISCI DE OBSERVANTIA

17 janvier 1891.

Le drapeau national aux obsèques des défunts

Fr... Sacerdos Ordinis Minorum Observantium... in Vicariatu Apostolico Alexandriæ Ægypti, ad pedes S. V. provolutus humillime petit :

1° An liceat in ecclesiasticis defunctorum exequiis feretrum absolvere nationali vexillo ? Et quatenus affirmative,

2° An in locis ubi habitatores ad diversas nationes pertinent, liceat apponere diversa vexilla secundum varias nationes ? Quatenus vero negative,

3° An ubi usus invaluit, tolerari possit ?

Sacra Rituum Congregatio rescribendum censuit his precibus.

Detur decretum *in una Patavina* diei 14 julii 1887.

Atque ita rescripsit die 17 januarii 1890.

C. Card. Aloisi Masella, *Præfectus*
Vinc. Nussi, *Scretarius.*

REMARQUES

Nous avons cité, à la page 234 de cette année, la décision du 14 juillet 1887, à laquelle renvoie la S. Congrégation des Rites. Il y est dit qu'il n'est permis d'admettre dans les églises, à l'occasion des cérémonies religieuses, que les bannières religieuses pour lesquelles on trouve une formule de bénédiction dans le Rituel romain.

Nous avons rapporté aussi au même endroit une décision du Saint-Office du 3 septembre 1887. « On ne doit, y est-il dit, bénir les drapeaux que des sociétés dont les statuts ont été approuvés par l'autorité ecclésiastique et qui sont restées de quelque manière sous sa dépendance, à condition encore qu'ils portent une image religieuse et non un emblème réprouvé. On ne peut admettre dans les églises que les bannières des confréries et les drapeaux qui ont été bénits de la manière indiquée plus haut. »

JURISPRUDENCE

CIVILE ECCLÉSIASTIQUE

—

Q. — Vous avez jadis exposé le droit des évêques sur les livres liturgiques (xi, 488). Les tribunaux ne se sont-ils pas occupés récemment de cette grave question ?

R. — A Lyon, la librairie Vitte et Pérussel a le monopole de toutes les publications diocésaines et notamment du paroissien destiné aux fidèles et intitulé : *Heures à l'usage du diocèse de Lyon, selon le rit Romano-Lyonnais.* Elle passe, à tort ou à raison, pour vendre assez cher des éditions peu élégantes, imprimées sur un papier vulgaire, et abuser ainsi de ses privilèges. En librairie, on ne saurait contenter tout le monde.

Dès 1889, MM. Zech et Beaumont crurent satisfaire le public religieux, à très bon marché, en publiant un ouvrage identique : *Les nouvelles Heures de Lyon, selon le rit romano-lyonnais, entièrement conformes à celui que prescrit Monseigneur l'archevêque de Lyon, pour être seul en usage dans son diocèse.*

La librairie Vitte et Pérussel les assigna en contrefaçon devant le tribunal civil de Lyon, et fit intervenir dans l'instance S. E. le cardinal Foulon, en vertu du droit de propriété et du droit de surveillance sur les livres de prières que les lois françaises reconnaissent appartenir à l'autorité diocésaine. Elle obtint gain de cause, le 13 mars 1890. Appel ayant été interjeté de ce jugement, la Cour d'appel de Lyon a confirmé, le 15 juillet 1891, la sentence des premiers juges.

Les considérants de cet arrêt résument admirablement toute la législation sur la matière ; à ce titre nous les reproduisons intégralement :

La Cour,

Considérant qu'aux termes du décret du 7 germinal, an XIII, les livres d'église, Heures et prières, ne peuvent être imprimés que d'après la permission donnée par les évêques, lesquels suivant l'article 9 de la loi du 18 germinal an x, ont la direction du culte dans leur diocèse ; que cette permission doit être textuellement rapportée en tête de chaque exemplaire et qu'à défaut de l'avoir obtenue, les libraires ou imprimeurs sont poursuivis conformément à la loi du 19 juillet 1793, relative à la propriété littéraire ;

Considérant que cette disposition confère aux évêques un droit absolu de surveillance et de censure sur les livres nécessaires au culte ; que ce droit est assimilé, quant à ses effets et à sa sanction, au droit de propriété des auteurs ; qu'il n'est soumis à aucun contrôle, ni à aucune restriction, soit en ce qui concerne le libre choix des imprimeurs, soit en ce qui concerne les conditions auxquelles l'impression peut être autorisée ;

Considérant, d'autre part, qu'indépendamment de ce droit de surveillance et de censure qui est, par sa nature, incessible et inaliénable, les évêques ont incontestablement la propriété des ouvrages dont ils sont les auteurs, et spécialement de ceux qui sont relatifs au propre de leur diocèse. soit qu'ils les aient eux-mêmes composés, soit qu'ils aient été faits sous leur direction, par une commission ecclésiastique, dont ils se sont appropriés le travail ; que ce droit de propriété leur est garanti par la loi, et que rien ne peut en faire présumer l'abandon ; qu'il ne saurait disparaitre par le fait de l'approbation qui est donnée au propre diocésain par le Souverain-Pontife et la Congrégation des Rites ; que cette approbation purement doctrinale, loin de changer la nature du droit civil des évêques, en est au contraire la reconnaissance et n'a pour effet que d'en autoriser exceptionnellement l'usage ;

Considérant que c'est dans ces conditions que le nouveau Propre du diocèse de Lyon a été établi en 1864 par Monseigneur de Bonald, par suite d'un changement qui a été opéré dans la liturgie ; que sa composition a été le résultat d'un travail considérable de compilation et de choix qui a conservé une partie de l'ancienne liturgie lyonnaise, et qu'à ce titre, elle a été légalement constitutive de propriété au profit de son auteur ; qu'il suit de là que Monseigneur de Bonald et ses successeurs et ayants-cause, ont pu faire valablement des traités avec l'imprimeur Pélagaud, soit avec Vitte et Pérussel qui sont devenus ses cessionnaires, pour leur maintenir le droit exclusif de reproduire le Propre du diocèse de Lyon, soit en totalité dans les livres liturgiques proprement dits, soit par extraits dans leur paroissien ou livre d'*Heures ;* que Zech et fils et Beaumont ont reproduit d'une manière textuelle ce Propre dans leur paroissien *romano-lyonnais* sans avoir obtenu, ni la permission de l'archevêque, ni le consentement formel et par écrit des auteurs ou de leurs cessionnaires ; qu'ils ont donc commis à la fois le délit d'impression sans autorisation et le délit de contrefaçon ;

Considérant que, dans ces circonstances, on ne saurait contester à Monseigneur le cardinal Foulon, soit en sa qualité d'archevêque de Lyon, soit en sa qualité de successeur ou celle de cessionnaire des droits de Monseigneur de Bonald, le droit de poursuivre la répression de la double atteinte portée à son autorité épiscopale et à ses droits de propriété ; que cette action lui appartient soit en vertu de la loi du 19 juillet 1793, qui accorde formellement le droit de poursuite aux parties intéressées, soit en vertu des articles 1er, 2 et 3 du code d'instruction criminelle, et 1382 du code civil, qui confèrent à toute partie lésée par un délit, même dans un intérêt purement moral, une action directe en réparation du dommage qui lui a été causé, action qu'elle est libre d'intenter à son choix devant le tribunal correctionnel ou devant le tribunal civil ; que Monseigneur le cardinal Foulon est manifestement fondé à invoquer comme base de cette action les intérêts religieux dont la loi du 18 germinal an x lui a confié spécialement la garde en le chargeant de veiller au maintien de la foi et de la discipline ; que ces intérêts, dont il peut seul être juge, ne sauraient être confondus avec l'intérêt public d'ordre purement civil, dont la garde appartient exclusivement au ministère public ; qu'ils suffiraient donc pour justifier pleinement l'intervention de l'archevêque dans le procès actuel, s'il n'était pas en outre fondé à se prévaloir d'intérêts plus particuliers et plus directs à raison de ses droits de propriété et de la garantie des traités passés avec ses imprimeurs ;

Considérant que l'action de Vitte et Pérussel n'est pas moins justifiée à raison du délit que Zech et fils et Beaumont ont commis à leur préjudice ; qu'ils ont le droit de se prévaloir des cessions régulières qu'ils ont obtenues, soit de Monseigneur de Bonald, soit de ses successeurs et ayants-cause, relativement au Propre du diocèse de Lyon ; qu'ils ont été exclusivement autorisés à le reproduire dans leur paroissien ; qu'ils sont donc incontestablement fondés à poursuivre la reproduction identique qui en a été faite par Zech et fils et Beaumont, dans leur paroissien intitulé : *Nouvelles Heures de Lyon* selon le rit romano-lyonnais, et qui constitue à leur égard une contrefaçon ; que le dommage qui leur a été ainsi causé est d'autant plus manifeste que la publication du Propre diocésain est l'élément essentiel et distinctif des deux paroissiens et qu'elle établit entre eux la plus complète similitude au point de vue du public particulier auquel ils s'adressent et de l'usage auquel ils sont destinés ;

Considérant, dès lors, qu'il est inutile de rechercher, ainsi que l'ont fait les premiers juges, si Zech et Beaumont ont, en outre, contrefait les autres parties de l'œuvre de Vitte et Pérussel ou s'ils ont fait seulement acte de concurrence déloyale en affirmant, dans le titre de leur paroissien, qu'il était entièrement conforme à celui prescrit par l'archevêque pour être seul en usage dans le diocèse de Lyon ; que les motifs qui précèdent suffisent pour justifier l'application qui leur a été faite de la loi du 19 juillet 1792 et de l'article 1382 du code civil ;

Par ces motifs et ceux des premiers juges en ce qu'ils n'ont rien de contraire ;

Faisant droit tant sur l'action de Vitte et Pérussel que sur l'intervention de Monseigneur le cardinal Foulon ;

Dit qu'il a été bien jugé par le jugement du tribunal civil de Lyon en date du 13 mars 1890, en ce qu'il a déclaré Zech et fils et Beaumont contrefacteurs du paroissien dit *Heures de Lyon* selon le rit *romano-lyonnais* que Vitte et Pérussel ont seuls le droit d'imprimer et de vendre et en ce qu'il les a condamnés solidairement à des dommages et intérêts à établir par état ;